
Présentation

Gábor Tverdota



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/546>

DOI : 10.4000/grm.546

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Gábor Tverdota, « Présentation », *Cahiers du GRM* [En ligne], 6 | 2014, mis en ligne le 28 décembre 2014, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/grm/546> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.546>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© GRM - Association

Présentation

Gábor Tverdota

- 1 Ce dossier de traduction se propose d'offrir un aperçu de la vie de l'intelligentsia à un moment charnière de la « guerre civile européenne ». La séquence envisagée va de 1917, avant-dernière année de la Grande Guerre, comprend les révolutions européennes de 1918-1919 et se termine en 1922, au moment où le mirage de la révolution mondiale imminente se dissipe définitivement. La perspective à partir de laquelle cette séquence nous est donnée à voir est celle d'une frange particulière de l'intelligentsia progressiste d'Europe centrale, celle du groupe devenu connu sous le nom de *Cercle du dimanche*, qui s'était formé à partir de 1915 autour du philosophe György Lukács, et dont les membres fondateurs furent le poète et esthète Béla Balázs, futur théoricien du cinéma, le spécialiste de la Renaissance italienne Lajos Fülep, l'écrivaine Anna Lesznai et le futur sociologue Károly Mannheim, alors étudiant en philosophie¹. Les trois documents de ce dossier introduisent le lecteur à la façon dont les membres de ce groupe vécurent la fin de la guerre, les révolutions qui s'ensuivirent, et l'effondrement subséquent de leurs projets et espoirs tant politiques que personnels. Ils s'attachent également à identifier la manière dont leurs auteurs voyaient les enjeux proprement *intellectuels* de cette séquence historique.
- 2 Le premier texte du dossier, *Âme et culture*, est la version transcrite d'une conférence prononcée en automne 1917 par Károly Mannheim, alors âgé de 24 ans, à l'occasion de l'ouverture du second semestre de l'*École Libre des Sciences de l'Esprit* (*Szellemi Tudományok Szabad Iskolája*). L'École était une sorte d'université populaire fondée par les membres du Cercle du dimanche. Elle visait à promouvoir les tendances artistiques « post-impressionnistes » et les avancées des sciences allemandes de l'esprit dans la philosophie (Simmel, Weber, Lask, etc. mais aussi Husserl). En même temps, l'École se voulait être un forum permettant au Cercle d'exposer au grand public sa propre vision du monde en voie de formation. C'est à Mannheim que revenait la tâche, honorable mais difficile, d'exposer d'une manière synthétique l'ensemble assez disparate des recherches menées par les personnes gravitant autour du Cercle du dimanche.
- 3 La vision du monde du Cercle, dont la conférence de Mannheim tente d'offrir un condensé, était le fruit d'une réaction aux courants positiviste, impressionniste et

naturaliste dominant le tournant du siècle et auxquels les membres du Cercle eux-mêmes avaient précédemment adhéré². Après l'époque de l'« esthétisme », avec laquelle Lukács avait réglé ses comptes dans *L'âme et les formes* (1911), il s'agissait pour eux de construire une nouvelle vision du monde et de renouer avec une perspective idéaliste en philosophie, tout en retrouvant des normes de conduite stables et univoques. Ce projet prit naissance au fil des rencontres que les amis tenaient tous les dimanches après-midis à l'appartement budapestois de Béla Balázs – et parfois en semaine dans des cafés –, pour échanger avant tout autour de questions d'éthique et d'esthétique, dans l'esprit de la philosophie idéaliste allemande, de Kierkegaard et de Dostoïevski, à un niveau d'abstraction philosophique élevé, frôlant parfois – selon les observateurs extérieurs – l'ésotérisme. Rétrospectivement, l'esprit des rencontres fut caractérisé par certains membres de « religieux », voire « psychanalytique »³. Selon leurs souvenirs, au cours des réunions, les préoccupations majeures des membres étaient la qualité de la communication interhumaine, la capacité d'ouverture à l'autre et la sincérité la plus absolue.

- 4 Anticapitalistes dans leur posture⁴ et haïssant la guerre, les membres n'en demeuraient pas moins fondamentalement apolitiques. Leur préoccupation avec le capitalisme ne concernait à cette époque que les aspects « anticulturels » de celui-ci et bien que leur critique de la civilisation fut radicale, ils pensaient que le « renversement » du capitalisme se ferait non pas par le biais de la politique mais par une *révolution dans la culture*. La révolution apparaissait à leurs yeux comme l'émergence d'une *nouvelle métaphysique* accomplissant la synthèse rêvée de la multiplicité de la vie en unité⁵, non plus toutefois en partant de la subjectivité de l'esthète individuel, isolée et brisée par le mode de vie capitaliste moderne, mais en se basant sur les efforts conjugués d'une *génération* ayant pris conscience de son unité et de sa vocation historique.
- 5 Les sujets de réflexion et de discussion des dimanches étaient inspirés de thèmes typiquement *romantiques*⁶. Parmi eux, nous trouvons notamment les personnages de Dostoïevski – incarnations de l'innocence la plus pure face à la mesquinerie et à l'esprit de compromis caractérisant l'attitude de l'homme bourgeois moderne –, la mystique de Maître Eckhart en tant que document du désir irrépressible de l'homme pour la transcendance, les contes de fées, les légendes populaires, l'art primitif et l'art paysan, la religion, les passions amoureuse et érotique, les phénomènes de déjà-vu et de télépathie : autant de manifestations appréhendées en tant que brèches permettant, pour quelques moments fulgurants et miraculeux, de dépasser l'emprisonnement de l'homme dans son Moi, d'abolir les limites qui le séparent d'autrui, de faire fusionner le sujet avec l'objet⁷. Cependant, et c'est sans doute là la marque de fabrique du romantisme du Cercle du dimanche, cette tentation de l'irrationnel était sans cesse contrebalancée par leur rationalisme congénital⁸, leur rappelant sans cesse qu'art, mystique et amour n'étaient au fond que des palliatifs, des succédanés auxquels ils étaient astreints par une crise culturelle qui attendait encore de recevoir sa résolution à long terme. Pourtant, cette lucidité presque cruelle concernant la nature de leur nostalgie spirituelle, impossible à combler, n'entraîna nul sentiment de désespoir. Il contribua au contraire à faire naître chez eux un espoir proprement *eschatologique* dans le caractère inévitable de la renaissance culturelle à venir, ainsi qu'à cultiver la croyance en la responsabilité qui serait la leur dans la réalisation des *préalables* nécessaires à la transformation souhaitée. Loin de les plonger dans la résignation, l'ajournement eschatologique de la « parousie » leur conféra plutôt une patience obstinée qui leur permettait d'œuvrer d'une manière tenace, rigoureuse et méthodique

en vue du rapprochement progressif du moment vraiment irrationnel, où il faudrait accomplir l'imprévisible saut qualitatif de la révolution.

- 6 La conférence de Mannheim, *Âme et culture*, fut sa première lecture publique. Portant sur la *crise de la culture*, il s'agit au fond d'une problématisation de la crise de l'idéal de la *Bildung*. Mannheim s'efforce de penser l'obstacle qui se dresse sur la voie de la formation de l'âme individuelle en une totalité harmonieuse grâce à l'intégration des valeurs culturelles universelles incarnées dans les diverses « objectivations de l'esprit » (art, éthique, métaphysique, etc.). Le diagnostic de Mannheim reprend la formulation classique du problème, qu'avait donnée Simmel : la culture environnant l'homme et projetée par lui, s'aliène de son créateur, s'oppose à lui comme une masse opaque, impénétrable, et en tant que chose finie, statique et close en soi, se retourne contre le principe vital subjectif dans lequel pourtant elle trouve son origine. Chez Simmel, la « tragédie propre de la culture » consiste en ce que la logique qui la conduit à la destruction ne provient pas de quelque facteur extérieur, mais est inscrite, comme un destin, dans l'essence-même de cette culture⁹.

- 7 Trois aspects sont importants dans la perspective de Simmel, eu égard à l'approche de Mannheim. Premièrement, l'un des mots-clés du texte simmélien est l'*individu*. C'est avant tout l'individu qui se trouve écrasé par le poids d'une « multitude d'éléments culturels, qui, sans être dépourvus de signification pour lui, ne sont pas non plus, au fond, signifiants ; éléments qui, en masse, ont quelque chose d'accablant, car il ne peut pas les assimiler intérieurement tous en particulier, ni non plus les refuser purement et simplement »¹⁰. Deuxièmement, la conclusion du texte de Simmel est *résignée* : le destin de la culture est d'être détournée de sa finalité intrinsèque. Le philosophe peut tout au plus *penser* ce destin, mais il ne s'agit pas pour lui de le *contrecarrer*. Enfin, la perspective de Simmel est *statique*. Certes, la tragédie de la culture se déroule dans le temps, mais l'histoire ne lui fournit que la matière des divers actes du drame, laquelle demeure insensible à l'historicité. En ce sens, la tragédie de la culture est *éternelle*.

- 8 Mannheim et ses amis perçoivent d'entrée de jeu la question de la culture comme un problème *générationnel*, et donc *communautaire*. L'objet culturel, le « *Werk* » est perçu *avant tout* dans sa fonction intersubjective de médiation entre le « Je » et le « Tu », permettant par là une forme de réappropriation des produits culturels, non certes directement par le sujet créateur (le « Je »), mais par la voie de sa réception par autrui (le « Tu »)¹¹. Contrairement à l'attitude résignée de Simmel, la position de Mannheim à l'égard de la culture se fonde ici sur une attitude optimiste s'exprimant notamment à travers l'idée-clé du texte, l'*analyse structurale* des objectivations culturelles en tant que *médiation* permettant de garder trace du sens originel des œuvres de l'esprit humain. Mais cet optimisme, et le programme de recherche qui en découle, trouvent leur condition de possibilité dans le fait que la lecture de la crise proposée par Mannheim est une lecture *dynamique*, « *historiste* », qui considère la situation décrite par Simmel comme n'étant qu'une des étapes d'un processus plus large, dont l'issue n'est pas d'emblée donnée, et qui dépend pour une large part de l'activisme de l'élite intellectuelle ayant pris conscience du rôle crucial qu'elle aurait à jouer dans un potentiel renouveau révolutionnaire de la culture. L'analyse structurale comme programme de recherche est dès lors l'activité *correspondant* à l'époque qui vit dans l'attente du renversement de l'ordre du monde responsable de la condition *actuelle*, décrite avec acuité par Simmel.

- 9 Il est saisissant de voir comment, à partir de cette position eschatologique, apolitique, raffinée et somme toute assez abstraite, les membres du Cercle du dimanche basculent, presque d'un moment à l'autre, dans un activisme politique. Ce basculement est certes subit. Mais il cesse d'apparaître comme une rupture inexplicable si on le considère depuis la tonalité de l'activité politique sur laquelle il débouche : une tonalité *messianique*. On peut alors l'interpréter à la lumière de l'attitude d'attente eschatologique qui caractérisait, sous une forme sublimée, la recherche savante et les discussions philosophiques du Cercle du dimanche. Par ailleurs, la politisation du Cercle fut progressive et commença dès le début de 1918, même si elle ne s'accomplit entièrement qu'après la conversion de Lukács au communisme, qui eut lieu d'un dimanche à l'autre, en décembre 1918. Selon le bon mot d'Anna Lesznai, écrivaine et amie proche du philosophe : en l'espace d'une semaine, « Saul est devenu Paul ».
- 10 Dès après la révolution bolchévique qui survient à Budapest en mars 1919, Lukács se voit octroyer le poste de Vice-Commissaire du Peuple à l'Instruction Publique. En cette qualité, il tient une suite de conférences à l'Institut de la Culture Ouvrière à Budapest sur le destin de la culture après « l'effondrement du capitalisme ». Ces conférences intitulées *Ancienne culture, nouvelle culture* montrent que la *crise de la culture* diagnostiquée par Mannheim dans *Âme et culture* non seulement demeurerait une préoccupation majeure du politicien Lukács et des membres du Cercle qui s'engagèrent à ses côtés dans la révolution, mais constituait même l'une des motivations premières de cet engagement¹². L'élément le plus frappant dans le texte de Lukács est la façon dont, encore fichtéen sur le fond, il définit le rapport entre les trois « instances » que sont l'économie, la culture et la politique. Selon Lukács, le noyau du problème de la culture est que le capitalisme a élevé la *production* et la recherche du profit au rang de fin en soi et universellement valable pour tous. La lente mais sûre agonie de la culture en est le résultat inévitable. En effet, il découle de la définition lukácsienne de la culture que le produit culturel – correspondant au « *Werk* » de Mannheim – trouve sa fin en lui-même. Une fois que le *Werk* est conçu intrinsèquement comme marchandise, comme produit-pour-le-marché, ce caractère de fin-en-soi est définitivement perdu. On voit que le centre de gravité du problème se déplace ici vers la *fonction sociale* du *Werk*, c'est-à-dire vers la façon dont celui-ci s'intègre dans le cycle socio-économique plus englobant de la production des biens civilisationnels conçus comme marchandises. Il s'agit là d'une transformation décisive dans l'analyse de la crise de la culture. Dorénavant, celle-ci ne sera plus vue dans une perspective immanente et abordée dans le cadre d'une analyse strictement philosophico-métaphysique à la Simmel, mais dans la perspective des *facteurs sociologico-politiques extérieurs à la culture elle-même*.
- 11 Une telle approche n'empêche pourtant pas que, aux yeux de Lukács et des membres révolutionnaires du Cercle du dimanche, *le problème du renouveau de la culture reste l'enjeu essentiel des bouleversements politiques de l'après-guerre*. Ainsi Lukács écrit-il que, si le capitalisme « fraîchement effondré » fut le règne du principe de l'économie, le communisme sera le règne du principe de la culture. Or, pour que cela advienne en effet, il faut envisager le *changement de fonction dialectique* de la culture ou – les deux termes sont ici synonymes – de l'idéologie :
- Alors que dans les crises de la société capitaliste tout élément idéologique n'était que la « superstructure » de ce processus révolutionnaire qui a finalement mené à l'effondrement du capitalisme, maintenant cette situation se renverse. Je ne dis pas que c'est la réorganisation de l'économie qui devient « superstructure » (...) mais on peut dire en revanche qu'elle a perdu sa qualité de première importance.

- 12 Cela ne signifie pas que ce sera désormais l'économie qui formera la superstructure, tandis que l'idéologique occupera la place de l'infrastructure. Lukács marque ici une *différence de fonction* de l'idéologie en régime capitaliste ou en régime communiste. Dans le capitalisme, l'élément idéologique était un moyen de masquer les véritables mobiles du système d'exploitation et, du point de vue de la critique socialiste, ce qu'il s'agissait de dénoncer comme illusion déguisant en fatalité naturelle l'arbitraire de la soumission de la vie sociale au principe autoréférentiel de l'économie. Dans le communisme, l'idéologie connaîtra un déplacement et une transformation : le *caractère instrumental de la sphère économique* apparaîtra au grand jour et illuminera constamment la conscience des hommes. Ainsi, l'idéologique perdra sa fonction de déguisement et de distorsion – de même que la critique de l'idéologie perdra sa fonction critique – et acquerra le nouveau rôle de *réflexion consciente et rationnelle sur les moyens d'assurer et de respecter le caractère de fin-en-soi de l'homme*. Dans ce cadre – et conformément aux principes dérivables de la philosophie fichtéenne¹³ –, la réorganisation de l'économie grâce à la politique marxiste n'est elle-même qu'un *instrument* en vue d'assurer l'autonomie et le libre développement de la sphère culturelle, et ainsi de l'humanité en tant que telle.
- 13 Le troisième texte du dossier, la *Lettre d'Heidelberg*, fut rédigé par Mannheim au cours de l'émigration forcée qui fut le lot commun des membres du Cercle du dimanche impliqués à des degrés divers dans la révolution, suite à l'effondrement militaire de la République Hongroise des Conseils face à la pression des troupes de l'Entente cordiale. Bien que cela ne soit pas dit de façon explicite, il est évident que c'est à ses anciens camarades et compagnons d'infortune, réfugiés pour la plupart à Vienne, que Mannheim, « échoué en Allemagne », adresse sa lettre ouverte publiée dans un journal pour émigrés hongrois à Bratislava (ex-ville hongroise passée à la Slovaquie suite aux Traités de Versailles). De manière significative, le texte est constitué en partie comme un *collage* fait à partir des écrits de ses amis (principalement de Lukács), de leurs lectures communes (M. Weber, E. Bloch, H. Von Kleist etc.) et de certains éléments récurrents des discussions de dimanche. Du point de vue de son contenu, il porte sur la vie de l'esprit dans la ville d'Heidelberg, célèbre non seulement pour sa beauté, mais aussi pour sa très intense vie culturelle. Outre l'objectif explicite de la lettre – exposer à ses anciens camarades l'état actuel du monde intellectuel allemand – le but implicite poursuivi par Mannheim est d'ordre critique : utiliser cette description comme un miroir grossissant permettant de faire ressortir les erreurs du passé et de signaler les chemins qui sont désormais devenus impraticables. En somme : poser un diagnostic pour élaborer une nouvelle stratégie intellectuelle.
- 14 Du point de vue de sa théorisation ultérieure de l'intelligentsia, ces réflexions de Mannheim contiennent deux éléments importants. Tout d'abord, le jeune penseur fraîchement émigré pose, ici pour la première fois en toute clarté, une question qu'il ne se lassera jamais de remettre en chantier : *qu'est-ce qui fait l'intellectuel ?* Sa réponse est double. D'une part, sur les traces du Max Weber de *La vocation du savant* (très présent tout au long de la lettre), il suggère qu'il existe un critère subjectif de l'appartenance à l'intelligentsia : « *seuls ceux qui s'engagent auprès de l'esprit jusqu'à l'installer en effet au cœur même de leur vie, jusqu'à ce que sa présence tangible se reflète dans chacune de leurs manifestations vitales, pourront être rangés dans cette caste [celle des intellectuels].* » D'autre part, il existe un autre critère, que l'on ne peut exprimer que sous une forme négative : il s'agit de la non-appartenance sociale, de la relative liberté (foncièrement négative et torturante) de l'intellectuel vis-à-vis des aspirations qui caractérisent les

autres groupes sociaux. Ce critère provient selon toute vraisemblance de la douloureuse expérience d'être un « outsider » dans son propre pays, expérience partagée par la plupart des membres du Cercle du dimanche. Ceux-ci en effet se trouvaient dans une situation *sociologique* et *générationnelle* singulière en Hongrie¹⁴. Nés approximativement entre 1885 et 1895, issus – à l'exception de Lajos Fülep et d'Emma Ritoók – de parents des couches moyennes juives assimilées ayant adopté le nationalisme libéral de l'élite de la Monarchie qui leur avait ouvert les voies de l'ascension sociale à partir du second tiers du XIX^e siècle, la génération de Lukács et de Mannheim a vécu l'expérience affligeante d'une perte et d'une double désidentification : perte inconsciente, tout d'abord, de l'appartenance communautaire juive, à laquelle les parents avaient volontairement renoncé ; désidentification, ensuite, d'avec les idéologies politiques de la génération « assimilationniste » des parents, en raison de la faillite patente du libéralisme hongrois, de plus en plus répressif envers les mouvements d'émancipation dans les dernières décennies de la Monarchie ; désidentification forcée, enfin, d'avec la conscience hongroise nationaliste-libérale des parents, en raison de l'antisémitisme devenant endémique à partir du tournant du siècle, les nouveaux nationalistes-conservateurs affirmant à haute voix la nécessité de l'expulsion des juifs du corps de la nation. À ce sentiment de déracinement social venait maintenant s'ajouter l'expérience de l'émigration et l'échec brutal de l'espoir d'un renouvellement culturel par la voie de ce que David Kettler appelle le « culturalisme révolutionnaire »¹⁵, caractérisant l'attitude des membres du Cercle au cours de l'année 1919 et exprimée de façon paradigmatique par Lukács dans *Ancienne culture, nouvelle culture*.

- 15 L'échec du culturalisme révolutionnaire explique sans doute le scepticisme grandissant de Mannheim vis-à-vis de la capacité des intellectuels à faire de la politique un *instrument* pour le renouvellement de la culture, même si certaines formulations de la lettre laissent deviner l'hésitation qui caractérisait encore à ce stade son attitude face à la perspective bolchévique de son maître et ami Lukács :

J'apprécie les efforts (et un jour le temps donnera peut-être un sens à leurs aspirations) en même temps que je méprise les mensonges de ceux qui sous les slogans soit nationaux, soit raciaux, soit de la lutte des classes, cherchent à réaliser le rêve romantique d'après lequel ils ne feraient qu'un avec la race, la classe, qu'ils revendiquent de manière programmatique. Le rapprochement est chose belle, mais il faut voir et avouer la distance, et savoir que nous-mêmes cultivons un désir lourd d'espoir, que c'est pour lui que nous luttons, c'est pour lui que nous nous leurrions : nous souhaiterions trouver un foyer, un monde, car nous sentons que dans ce monde il n'est point de place pour nous.

- 16 Outre la condamnation de la voie suivie par Lukács et certains courants néo-romantiques – l'identification avec la classe, et surtout le Parti, dans le cas de Lukács, l'identification avec la race ou la nation dans le cas des néo-romantiques – ce passage de la lettre contient un motif qui est fondamental non seulement pour comprendre certains aspects de la conception plus tardive de l'intelligentsia par Mannheim, mais également pour saisir le sens de son historicisme, déjà en germe ici. Il s'agit de la contradiction entre la conscience aiguë du caractère socialement apatride de l'intellectuel (de sa « *Heimatslosigkeit* », qui est un résidu romantique irréductible de la pensée du futur sociologue) et la conscience tout aussi aiguë de la nécessité incontournable de vivre sa vie *dans ce monde-ci*¹⁶, contradiction que Mannheim tient justement pour l'élément essentiel de l'être de l'intellectuel, que celui-ci doit pleinement assumer s'il veut réellement être ce qu'il est. De l'idée de faire de cette

contradiction le moteur-même de l'existence intellectuelle découle l'identification héroïque à la processualité dynamique du mouvement historico-social, qui l'a fait devenir lui-même l'être socialement apatride qu'il est. La seule forme d'authenticité qui s'offre à l'intellectuel réside dans l'identification au mouvement de l'histoire en tant que totalité visant à réaliser les idéaux culturels qui transcendent la situation donnée dans l'immanence-même de cette histoire.

- 17 Un autre apport important de la *Lettre d'Heidelberg* est qu'elle concrétise la modalité d'après laquelle cette assomption de la condition contradictoire de l'être-intellectuel se fera dans la vie de Mannheim. On peut lire cela en filigrane de ses remarques sur « le sociologue Max Weber » d'un côté et le « poète Stefan George » de l'autre, les deux polarités antagoniques sur lesquelles l'entièreté de la vie intellectuelle de Heidelberg pourrait se mesurer selon Mannheim. Le choix du jeune homme parmi les deux voies – sociologie ou littérature –, symbolisées par ces deux figures exemplaires et charismatiques, ne laisse aucun doute. Tandis que le sociologue Max Weber est caractérisé comme « *l'un des hommes les plus éminents des temps récents (...)* qui recelait en lui tout ce qui l'eut rendu capable de direction politique : *un savoir sociologique et économique illimité, le sens de la réalité politique, une personnalité forte* », le poète Stefan George et son cercle, malgré l'évidente considération de Mannheim, sont décrits en termes nettement moins élogieux. Nous ne prenons pas un grand risque en affirmant que les critiques qu'il leur adresse sont dirigées, au moins en partie, contre l'attitude de retrait face à la vie sociale et politique qui caractérisait le Cercle du dimanche au cours de la Grande Guerre, avant l'adhésion d'une partie de ses membres au culturalisme révolutionnaire.

C'est ainsi que le cercle de George devint une communauté d'intellectuels-aristocrates qui face à toutes choses au-dehors s'enferme et s'enveloppe en elle-même. Il combat l'époque, lui reprochant ses gaucheries, mais il ne veut pas intervenir dans le cours des choses, et le noyau charismatique qui maintient la cohésion de ses membres s'exerce uniquement sur des contenus humanistes. (...) Ils sont contre le socialisme parce que celui-ci se tourne vers les masses, or la véritable substance, c'est le peuple – auquel on est relié par un fluide magique, la langue. (...) Vue de l'intérieur, la communauté qui se forme autour de George est une tentative de bonne foi de la part d'« intellectuels » esseulés dans le monde d'aujourd'hui, pour résoudre le problème posé par le caractère apatride de l'âme. Leur solution est la solution de celui qui ferme les yeux ; pour pouvoir se berner dans l'illusion d'avoir trouvé un sol, ils s'enferment, s'enveloppent dans les contenus de la culture et, omettant le monde de leurs affaires, ils s'aliènent en eux-mêmes. Le havre de vie protégé par les collines d'Heidelberg les convainc qu'ils existent, qu'ils sont influents et importants, pourtant, une petite tempête suffit – et ils sont les symboles d'un âge révolu.

- 18 En formulant l'exigence d'une voie permettant d'éviter tant le Scylla du culturalisme révolutionnaire – impliquant la perte de soi de l'intellectuel par son identification à la classe prolétarienne et l'illusion d'une possible instrumentalisation de la politique par le « clerc » – que le Charybde d'une posture aristocratique et désengagée vis-à-vis de la vie sociale et politique, la *Lettre d'Heidelberg* pose les fondements de la sociologie « militante » des intellectuels élaborée ultérieurement par Mannheim. En même temps, elle consacre une rupture au sein du Cercle du dimanche, en particulier entre Mannheim et Lukács, quant à l'appréhension de la destination des intellectuels dans ce monde.

NOTES

1. Ont également fait partie du Cercle du dimanche les futurs historiens de l'art Arnold Hauser et Károly Tolnay – plus tard connu sous le nom de Charles de Tolnay – ainsi que, de manière intermittente, les musiciens Béla Bartók et Zoltán Kodály. Parmi les membres, nous trouvons en outre Béla Fogarasi, Emma Ritoók, Anna Schlamadinger, Edit Hajós, Edit Gyömrői, Júlia Láng (la future femme de Mannheim), Frigyes Antal, Ernő Lorsy, Ervin Sinkó, Tibor Gergely, György Káldor et László Radványi.
2. Voir É. Karádi et E. Vezér, *A Vasárnapi kör. Dokumentumok* [« Le cercle du dimanche. Documents »], Budapest, Gondolat, 1980, pp. 7-42.
3. Voir les souvenirs d'Anna Lesznai dans E. Karádi et E. Vezér (éds.), *op. cit.*, p. 55.
4. Les membres du Cercle sympathisaient avec les idées socialistes transmises par le syndicaliste révolutionnaire Ervin Szabó, qui étaient cependant singulièrement filtrées par l'idéalisme kantien et fichtéen.
5. Cf. G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », in : G. Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, tr. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1988, p. 180 : « la culture, c'est le chemin qui va de l'unité close à l'unité déployée, en passant par le déploiement de la multiplicité. »
6. Voir M. Gluck, *Georg Lukács and his Generation 1900-1918*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1985.
7. Pour plus de détails concernant la vie du Cercle du dimanche, voir E. Karádi et E. Vezér (éds.), *A Vasárnapi kör. Dokumentumok*, *op. cit.* En langue allemande, des mêmes auteurs, *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagsskreis*, Francfort/Main, Sandler Verlag, 1985.
8. On en trouve une manifestation dans la conférence de Mannheim avec l'idée d'« analyse structurale ».
9. G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », *op. cit.*, p. 209.
10. *Ibid.*, p. 210.
11. Nous reprenons les termes utilisés par Ernst Cassirer en 1942 dans la critique qu'il adresse à Simmel dans la cinquième étude de sa *Logique des sciences de la culture, Cinq études* (tr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf 1991), intitulé « La "Tragédie de la culture" », p. 203.
12. Voir D. Kettler, « Culture and Revolution: Lukacs in the Hungarian Revolutions of 1918/1919 », *Telos*, No. 10, Winter 1971.
13. J. G. Fichte, *La destination du savant*, tr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, pp. 40-41 : « le Moi (...) s'efforce d'agir immédiatement sur les objets mêmes dont dépendent le sentiment et la représentation de l'homme ; l'homme doit chercher à modifier ces objets et à les amener à s'accorder avec la pure forme de son Moi, afin que même la représentation de ces objets, en tant qu'elle dépend de leur structure, s'accorde maintenant avec cette forme. (...) [Pour cela,] il y a aussi besoin d'une certaine habileté qui est acquise et accrue par l'usage. L'acquisition de cette habileté, qui vise (...) à modifier les objets en dehors de nous et à la changer selon nos concepts, l'acquisition de cette habileté, dis-je, s'appelle *culture* (...). Elle est l'ultime et suprême moyen pour la fin dernière de l'homme, qui est l'accord total avec soi-même. » (Souligné dans le texte.)
14. Voir à ce sujet les analyses lumineuses de l'ouvrage de M. Gluck, *op. cit.*, surtout les chapitres 2 et 3, « The Historical Formation of a Generation » et « Liberal Fathers and Postliberal Children », pp. 43-105.
15. D. Kettler, *op. cit.*, p. 91.
16. Cf. J. Benda, *La trahison des clercs* [1927], Paris, Grasset, 2003, p. 127 : « je veux parler de cette classe d'hommes que j'appellerai les *clercs*, en désignant sous ce nom tous ceux dont l'activité, par essence, ne poursuit pas de fins pratiques, mais qui, demandant leur joie à l'exercice de l'art ou

de la science ou de la spéculation métaphysique, bref à la possession d'un bien non temporel, disent en quelque manière : “Mon royaume n'est pas de ce monde”. »

AUTEUR

GÁBOR TVERDOTA

Gábor Tverdota est doctorant en philosophie à l'Université catholique de Louvain (SSH/ISP/CPDR) et aspirant au Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS). Sa thèse de doctorat porte sur la sociologie de la connaissance de Karl Mannheim. Il est membre du Groupe de Recherches Matérialistes. Adresse e-mail : gabor.tverdota@uclouvain.be